

Derrida, Nietzsche e il pensiero del “forse”

Andrea Sacconi

Derrida, Nietzsche and the Thought of the “Maybe”

Abstract

In *Politics of Friendship* Derrida interprets Nietzsche’s philosophy. What emerges by this interpretation is that Nietzsche can be seen as the thinker of an extreme and irreconcilable otherness. Nietzsche’s philosophy, for the french thinker, could teach a way of thinking different from those of the metaphysical and ontological tradition based on the ontological dimension of the presence.

Keywords: Presence, Otherness, Virtuality, Event.

In *Politiche dell’amicizia*¹ Derrida concentra la sua attenzione sull’opera di Nietzsche, fornendone un’interpretazione che non solo può essere inserita nelle ricerche tipiche della cosiddetta “Nietzsche *renaissance*”, ma che diviene anche l’occasione per determinare il senso della filosofia derridiana nel suo complesso. Nonostante infatti sia errato sistematizzare la filosofia di Derrida per il fatto che, per il filosofo francese, è impossibile fissare un fondamento originario sul quale erigere un sistema filosofico, e questo a causa di una non-presenza che abita, precede e determina la purezza e la pienezza di qualsivoglia origine², tuttavia è possibile rintracciare un continuo ed insistente ritornare delle stesse tematiche lungo tutta la sua produzione; tematiche che rivelano l’interesse di Derrida per quella

¹ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

² Ci si riferisce qui al tema della traccia intesa come supplemento d’origine. Per quanto tale tema percorra tutta l’opera derridiana, è ne *La voce e il fenomeno* (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2010) che forse mostra maggiormente tutta la sua radicalità. Qui Derrida, confrontandosi con la filosofia di Husserl, denuncia il primato che il filosofo tedesco assegna alla voce interna della coscienza intesa come manifestazione originaria della presenza a sé, mostrando come tale primato sia frutto di pregiudizi storici e metafisici e come tale originarietà supposta sia in verità intaccata da sempre da una supplementarità che ne inficia i suoi caratteri di purezza e pienezza. Già qui è evidente la portata estrema del pensiero derridiano: la dimensione della presenza, che nella filosofia di Husserl assume forse, per mezzo della centralità data alla coscienza trascendentale, la sua forma più radicale e compiuta, ha dei limiti “strutturali”, metafisici, che impediscono di pensare la supplementarità della traccia per quella che “è” e per come essa opera. Per l’impensabilità della traccia attraverso gli strumenti metafisici e a partire dalla dimensione della presenza si veda anche l’articolo *La différence* (J. Derrida, *La différence*, in J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997).

dimensione dell'essere, corrispondente allo spazio fondamentale su cui si sviluppa ogni sapere di stampo metafisico-occidentale, che è la presenza; tematiche il cui sviluppo dunque può essere considerato come il tentativo di dare risposta alla domanda ontologico-metafisica che chiede: “Che cos'è la presenza?”.

Tale domandare però, come affiora da molte opere di Derrida, non è innocuo, anzi presuppone un certo modo di determinare il senso del suo domandato³; un modo che, nel caso della presenza presa ad oggetto ed interrogata circa la sua essenza, risulta essere inadatto. Infatti, la domanda ontologico-metafisica che chiede l'essenza della presenza si situa già all'interno di ciò che domanda, di quella dimensione della presenza cioè di cui chiede l'essenza e dalla quale riceve strumenti e modalità di procedere.

L'indagine su “che cos'è la presenza” non può essere fatta attraverso quegli strumenti che dalla presenza emergono, alimentandosene, e che alla presenza conducono, determinandola. Per poter chiedere della presenza c'è bisogno di un modo d'indagare l'essere che si ponga in alternativa rispetto al procedere razionale caratteristico del pensiero della tradizione occidentale. Per fare questo Derrida si rifà a Nietzsche, o almeno ad una certa interpretazione del pensiero nietzscheano, quella che vede nel filosofo tedesco colui che inaugura un nuovo modo di pensare.

³ Si vedano ad esempio le pagine introduttive del lungo articolo sul pensiero di Emmanuel Levinas (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990). Qui Derrida evidenzia quella differenza che intercorre tra l'interrogazione “pre-metafisica” (o “oltre-metafisica”, dato che non si tratta di ritrovare un'origine perduta nel tempo, magari ripercorrendo a ritroso le tappe essenziali della storia della filosofia per riaffermare una verità nascosta nel sapere preplatonico o presocratico che sia) e l'interrogazione propriamente metafisica. Se questa è, per la sua vocazione a ricercare l'origine fondativa, interrogazione sulle possibilità stesse dell'interrogazione, quella (l'interrogazione “pre-metafisica” o “oltre-metafisica”) corrisponde a tali possibilità. Solo che l'interrogazione metafisica, pur ricercando le ragioni della sua possibilità, non può trovarle che come già determinate dal suo stesso domandare. La domanda metafisica (e quella ontologica in particolare) predetermina con il suo stesso domandare le sue possibili risposte, impone il modo attraverso il quale dare forma a tali risposte. La domanda ontologico-metafisica insomma non può non avere come risposta qualcosa che è, che è presente. Ecco come Derrida esprime questo pensiero, parlando di come si svolgerebbe l'interrogazione in una comunità dell'interrogazione (“pre-metafisica”): «Comunità dell'interrogazione, dunque, in quella fragile istanza in cui l'interrogazione non è ancora abbastanza determinata perché l'ipocrisia di una risposta si sia già introdotta sotto la maschera dell'interrogazione, perché la sua voce si sia già lasciata ingannevolmente articolare nella sintassi stessa dell'interrogazione.» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 100). Ed ecco come il filosofo francese descrive la differenza tra l'interrogazione “pre-metafisica” e quella metafisica: «Ha allora inizio una battaglia che si colloca nella differenza tra l'interrogazione in generale e la “filosofia” come momento e modo determinati – finiti o mortali – della interrogazione stessa. Differenza tra la filosofia come potere o avventura della interrogazione stessa e la filosofia come avvenimento o svolta determinati nell'avventura» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 101).

1. Heidegger e Derrida interpreti di Nietzsche

In linea con le interpretazioni della “Nietzsche *renaissance*”, Derrida vede nel nome di Nietzsche il segno di un evento irrimediabile per la storia del pensiero. La sua opera avrebbe prodotto una crepa nell’edificio metafisico e, allo stesso tempo, starebbe ancora oggi lì ad indicarne un’apertura che impone al pensiero di pensare il suo impossibile. Nietzsche sarebbe il primo filosofo dell’estrema e inconciliabile Alterità.

A tal proposito la distanza dall’interpretazione heideggeriana di Nietzsche è evidente e profonda. Se Heidegger, infatti, ripensa la filosofia di Nietzsche in relazione alla storia della filosofia, arrivando a conclusioni che includono il pensiero della volontà di potenza in quella stessa storia (di cui tra l’altro sarebbe il culmine e la conclusione⁴), Derrida invece vede nella filosofia nietzscheana il tentativo di pensare secondo modalità che trasgrediscono le norme del pensiero tradizionale, proponendosi così come alternativa al pensiero ontologico-metafisico. La differenza tra le due interpretazioni corrisponde alla differenza tra un’operazione normalizzatrice, che fa di Nietzsche un filosofo della tradizione, tanto che risulta possibile rintracciare nel suo pensiero eredità e filiazioni, e un’operazione che è ricerca del nuovo, un’operazione che rintraccia nei testi nietzscheani un’apertura verso tematiche che non possono essere affrontate attraverso gli strumenti della logica tradizionale. Se nell’interpretazione heideggeriana si arriva a ridare coerenza e continuità ad un pensiero radicale e ambiguo come quello di Nietzsche, in quella derridiana si assiste ad una frattura tra ciò che Nietzsche dice esplicitamente, e che può anche essere inserito nel profondo solco che la storia della filosofia ha tracciato, seppur in una posizione di opposizione e di sua critica radicale, e ciò che nei suoi testi rimane implicito ma che rappresenta il vero nucleo di novità del pensiero di Nietzsche.

Tanto la ricerca genealogica, che per la prima volta mette in questione la natura retta del pensiero e la struttura irriflessa dei suoi presupposti, quanto la sentenza sulla morte di Dio e la missione, dichiarata a più riprese e quasi ossessivamente, di rovesciare il platonismo, entrambi aspetti di una ricerca che vede nella verità, ideale e trascendente, una «specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere»⁵, sarebbero allora solo teorizzazioni esplicite formulate nel linguaggio della tradizione (peraltro non senza contraddizioni e ambiguità) la cui faccia nascosta ed implicita indicherebbe un nuovo compito per il pensiero e un nuovo ambito del pensare. Ogni riflessione nietzscheana, ogni suo aforisma e ogni suo pensiero, pur parlando nel linguaggio della tradizione, indicherebbero quindi, allo stesso tempo, seppur implicitamen-

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

⁵ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit. in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit. p. 43.

te, un luogo Altro, impensabile attraverso gli strumenti della metafisica, ma proprio per questo necessario alla comprensione filosofica di quel luogo (comune) della presenza da cui tutti parliamo e nel quale tutti viviamo. È per questo che ogni riflessione di Nietzsche, ogni suo aforisma, ogni suo pensiero, sarebbero, più che delle teorizzazioni, dei dispositivi di senso in grado di mettere in comunicazione la filosofia e il suo Altro⁶. Attraverso questi dispositivi Nietzsche svolgerebbe la duplice operazione di attaccare esplicitamente la tradizione servendosi (del linguaggio) della tradizione e, contemporaneamente, di indicare una possibilità di senso Altra, un luogo Altro considerato impossibile (perché impensabile attraverso le modalità di pensiero tradizionali), ma necessario per spiegare (e fondare) l'ente, quell'ente che la tradizione filosofica, soprattutto nella sua riflessione ontologica, vuole comprendere.

Nietzsche, pensando l'impensabile della tradizione, introdurrebbe nella storia del pensiero quella modalità di pensiero (che prima di tutto nelle intenzioni di Nietzsche è modalità di rottura e di stravolgimento) indispensabile per poter determinare pienamente che cos'è la ragione, che cos'è la tradizione metafisica che di essa si serve, che cos'è infine il vivere in un luogo comune, riconosciuto e riconoscibile, che si regge su fondamenta logiche e ontologiche condivise⁷. Sembra

⁶ Derrida mostra tale modo peculiare di produrre senso dell'aforisma nietzscheano sempre in *Politiche dell'amicizia* dove viene analizzato il paragrafo 214 di *Al di là del bene e del male* intitolato *Le nostre virtù*. Questo paragrafo, che si rivolge agli “Europei del dopodomani” chiamandoli con il pronome personale “noi”, nonostante parli delle virtù di tali europei in maniera ancora tradizionale (e specificatamente, come nota Derrida, rifacendosi al senso machiavelliano di virtù), si conclude con una subordinata incompleta, che è anche un'esortazione, una speranza, un invito, quasi una profezia: «– Ah, se sapeste quanto presto, quanto presto ormai tutto sta per cambiare – e dà, dà!» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit. in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 45); subordinata che Derrida definisce teleiopoetica in una duplice accezione del termine composto: *Teleiopoios* come quel che fa giungere al termine, che compie qualcosa; e *tele*, prefisso greco che richiama la distanza, il lontano. Queste due accezioni (il compimento e la lontananza) operano insieme per determinare, per quanto possibile, l'avvento di un evento che è lì lì per arrivare ma che è anche incalcolabile, imprevedibile, così come è allo stesso tempo già giunto per il fatto stesso di essere nominato. Si assiste qui, in questa mescolanza di significati anche in conflitto tra loro, al tentativo di dire l'indicibile dell'evento (il quale, per essere tale, non può essere progettato attraverso il calcolare metafisico).

⁷ La domanda che chiede “che cos'è la ragione” non può che indagare il suo mandato per mezzo del mandato stesso. Ciò significa che l'essenza della ragione è determinata ricorrendo alla ragione stessa. L'operazione nietzscheana invece consisterebbe nel tentare la determinazione di tale essenza a partire dalla messa in rapporto della ragione con il suo Altro. Come fa notare Deleuze tale messa in rapporto non è espressione di una ragione che ritornerebbe instancabilmente (questa volta nella sua forma dialettica) a manifestare il suo dominio nella determinazione dell'essente. «Tutto dipende dal ruolo che il negativo viene ad assumere» (G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 13): non più un negativo normalizzato, sottomesso o ad un genere superiore capace di accomunare positivo e negativo (ragione “tradizionale” e modo “comune” di pensare la differenza) oppure al rapporto (razionale) tra esso e il suo opposto (ragione dialettica); ma un negativo capace di affermare la sua propria singolarità prima ed oltre la determinazione che si imporrebbe per mezzo del rapporto dialettico. L'affermazione

dunque che la domanda ontologica, che chiede che cos'è l'ente (l'essente-presente), per poter essere sviluppata nella sua pienezza non possa prescindere dal pensare il rapporto che intercorre tra se stessa, in quanto massima manifestazione del pensare metafisico, ed il suo Altro, ciò che mai potrà essere ricondotto a quella presenza intesa come dimensione di arrivo ma anche di partenza dello stesso domandare ontologico-metafisico.

2. Derrida e la “critica della presenza”

Derrida vede dunque in Nietzsche il precursore di un pensiero che chiede, sospettando della stessa domanda, che cos'è la razionalità senza ricorrere agli strumenti della razionalità stessa, indicando con ciò un modo Altro attraverso cui il mondo può essere interpretato.

La dimensione che la razionalità apre e dalla quale sorge è la presenza.

Non estranea nemmeno alle riflessioni nietzscheane, la questione della presenza può essere vista come quel filo rosso che percorre tutta la produzione derridiana, donandole coerenza e radicalità. Ma interrogarsi sulla presenza significa mettere inevitabilmente sotto critica gli stessi strumenti razionali con cui la metafisica ha costruito la sua storia e, allo stesso tempo e proprio per questo, proporre un'alternativa d'indagine, con propri strumenti, proprie domande, propri modi di procedere.

Situandosi all'interno dell'edificio metafisico e della sua trama concettuale, Derrida prende a tema “concetti” che destrutturano l'intera costruzione; anzi, che producono insicurezza sul modo stesso di costruire. Questi “concetti” presi a tema (il cui elenco, pur mostrando inizialmente una sorta di parentela tra i suoi elementi, sembra proseguire in maniera indefinita, tanto da coinvolgere anche concetti che apparentemente sembrano pacifici e certi, concetti su cui la metafisica sembra non aver più nulla da dire e che invece, proprio perché messi a confronto con gli altri “concetti”, risultano non più così ovvi) sono l'espedito che Derrida usa per mostrare i limiti del pensiero razionale occidentale. Tematiche quali l'altro, l'evento, l'invenzione, l'esemplarità, la testimonianza, il nome proprio, la metafora, il rappresentare e la rappresentazione, la lettera, il singolare, il

del “negativo” (che è tale solo nel rapporto dialettico) diviene allora manifestazione dell'intento nietzscheano di trasvalutare tutti i valori, di dare cioè voce ad una differenza Altra rispetto a quella dell'opposizione e della contraddizione. È qui che entra in gioco la decostruzione derridiana del pensiero di Nietzsche: Derrida, più di Deleuze che vede in Nietzsche soltanto il profeta della “differenza prima dell'identità”, e più di Heidegger che invece determina la filosofia della volontà di potenza come il compimento della “metafisica della soggettività” i cui primi segnali vanno rintracciati nel *Cogito* cartesiano, combina i due aspetti, utilizza cioè il testo nietzscheano per mostrarne appartenenza e alterità rispetto alla tradizione. Egli (Derrida) si serve di Nietzsche per porsi sulla soglia del dominio metafisico al fine di rimarcare i suoi stessi limiti da ambo i lati: quello del “luogo comune metafisico” e quello di un Altrove “anti-metafisico”.

simulacro, ma anche il dono, il debito, la responsabilità, la morte, la giustizia, l'eredità, ecc., hanno il preciso scopo di mostrare come l'indagare proprio del pensiero razionale, trovandosi di fronte questi “concetti”, non possa far altro che normalizzarli, impedendo loro di manifestarsi per quello che sono essenzialmente (se di essenza in questi casi si può parlare). Questa normalizzazione operata dall'indagine razionale dunque, allo stesso tempo fa emergere i limiti dell'indagine stessa, ciò che essa non può in nessun modo pensare.

Da ciò risulta che l'impensabile della razionalità svolge una funzione indispensabile per la fondazione della razionalità stessa. Infatti, sia che l'insistenza del “concetto” derridiano all'interno dell'edificio metafisico denoti un'imperfezione della modalità razionale tradizionale che va migliorata, sia che “esso” segnali il confine da non travalicare che divide il vero razionale dal falso del sogno e della follia, il suo carattere di impensabilità fa risaltare i limiti del sistema che lo pensa, mettendo così in comunicazione il sistema metafisico stesso con il suo Altro.

Nell'analizzare questi “concetti” Derrida si trova quindi di fronte ad una scelta: o utilizzare il linguaggio della tradizione, con la conseguenza di trasformare inevitabilmente l'analizzato, impedendo così di manifestarsi per quello che “è”; oppure rompere con la tradizione attraverso l'uso di una modalità di pensiero che forse non può produrre più alcun sapere. Derrida risolve il dilemma proponendo una modalità d'indagine, la quale inevitabilmente è anche una modalità di uso del linguaggio, che consiste nell'abitare il sistema di pensiero tradizionale decostruendone allo stesso tempo i suoi modi di operare. Ecco come sintetizza Derrida il suo modo di procedere:

«Questa [la “strategia generale della decostruzione”] dovrebbe evitare di neutralizzare semplicemente le opposizioni binarie della metafisica e insieme di rimanere semplicemente, confermandolo, entro il campo chiuso di quelle opposizioni. Bisogna dunque compiere un doppio gesto, secondo un'unità sistematica e al contempo distanziata da sé, una scrittura sdoppiata, e cioè automoltiplicata: è quanto in “*La double séance*” ho chiamato doppia scienza»⁸.

Decostruire cioè significa: porsi nel sistema ontologico-metafisico rimarcandone i dualismi e le antinomie che caratterizzano il suo modo di dare forma all'essere; svelare genealogicamente l'uso che la tradizione fa di questi dualismi, mostrando come sia irriflessa e ingiustificata la preminenza di un polo antinomico sull'altro, eventualmente rovesciando il loro rapporto gerarchico; a tale fase di rovesciamento (che, come dice esplicitamente Derrida, implica una continua e interminabile analisi in quanto la gerarchia tra gli opposti si ricostituisce sempre da capo, almeno finché si è nel sistema di pensiero della metafisica), si aggiunge

⁸ J. Derrida, *Posizioni*, tr. it. a cura di G. Sertoli, Bertani Editore, Verona 1975.

contemporaneamente l'operazione di una scrittura doppia che, oltre a invertire la gerarchia, marchi l'emergenza di un “concetto” nuovo e ribelle alle classificazioni metafisiche, capace anzi di evidenziarne i limiti; di quel “concetto” che risulta cioè impossibile da spiegare finché ci si situa all'interno della dimensione della presenza.

Da ciò trova giustificazione anche lo stesso linguaggio che Derrida usa; un linguaggio ambiguo, innaturale, volutamente e necessariamente complicato; un linguaggio fatto di elementi indecidibili e destrutturanti l'intera composizione testuale; un linguaggio che procede in maniera obliqua non trattando mai direttamente il proprio oggetto d'indagine. Stile linguistico e contenuto concettuale si formano e si determinano reciprocamente al fine di far intuire quel luogo Altro, quella dimensione dell'Altrove irriducibilmente diversa dalla dimensione della presenza ma che tuttavia risulta essere necessaria alla fondazione di quest'ultima.

Come per tutti i grandi filosofi, il merito di Derrida sta dunque anche nell'aver inventato un linguaggio capace di adeguarsi al suo contenuto. Tuttavia il suo resta un linguaggio che parla nella e della tradizione. I dualismi ontologico-metafisici non sono affatto superati, anzi risultano essere la materia più feconda con cui egli dà forma alle sue riflessioni. Il linguaggio derridiano non riesce del tutto cioè a descrivere quel luogo Altro che pure, attraverso le sue analisi, vuole far intuire.

Nietzsche invece, stando all'interpretazione derridiana, riesce a sfondare il muro metafisico della presenza per mezzo di un peculiare uso del linguaggio. E ci riesce servendosi di un'unica parola: “forse”.

3. Derrida, Nietzsche e il pensiero del “forse”

Politiche dell'amicizia si apre con l'analisi della celebre apostrofe aristotelica sul tema dell'amicizia («O miei amici, non c'è nessun amico»⁹). Pur nella sua contraddizione performativa, cioè nel fatto che risulta contraddittorio rivolgersi agli amici per dir loro che di amici non ce ne sono, questa apostrofe è fatta propria dalla tradizione filosofica che se ne serve, citandola come caso esemplare ogni qual volta che c'è da mostrare la totale supremazia gerarchica del sapere sull'oggetto saputo. Se l'amicizia infatti è un modo dell'amare, e se si vuole determinare cos'è l'amare stesso, la *philia*, soltanto chi ama (e quindi contemporaneamente sa di amare) può a buon diritto tentare la comprensione dell'amare; bisogna cioè che qualcuno ami per sapere cosa significa amare. Questa supremazia del soggetto attivo, che sa cosa fa mentre lo fa, sull'oggetto passivo è uno dei pilastri su cui si basa l'intera conoscenza razionale-occidentale:

⁹ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 4.

«Questa differenza irriducibile [...] giustifica la gerarchia intrinseca: conoscere non significherà mai, per un essere finito, essere conosciuto; né amare essere amato. La struttura dell'uno deve restare quella che è, eterogenea a quella dell'altro, e la prima, quella dell'amore per l'amante, dice insomma Aristotele, sarà sempre preferibile all'essere amato, come l'agire al patire, l'atto alla potenza, l'essenza all'accidente, il sapere al non sapere»¹⁰.

Nietzsche interrompe la lunga filiazione della citazione aristotelica, apparentemente ribaltandola, ma in realtà proponendo un'alternativa al procedere metafisico e alle gerarchie che esso stabilisce.

Ecco cosa dice Nietzsche in *Umano troppo umano*, l'opera che, come ci indica Derrida, forse più di ogni altra tenta di ripiegare l'eccesso dell'al di là nell'immanenza priva delle false illusioni della trascendenza: «E forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà: “Amici, non ci sono amici!” così gridò il saggio morente; “Nemici, non ci sono nemici!” grido io, il folle vivente»¹¹. Qui la saggezza viene contrapposta alla follia; modo questo di far intendere che è l'Altro della tradizione che parla, ciò che la razionalità mai potrà comprendere a pieno.

Tuttavia, come spesso accade in Nietzsche, per intendere l'affermazione nella sua portata radicale e rivoluzionaria, bisogna vederla non come semplice ribaltamento delle gerarchie della tradizione che però continua a servirsi del linguaggio della tradizione, ma come dispositivo di senso che parla già un linguaggio altro, un linguaggio che apre verso una dimensione diversa dell'essere, che non sia quella della presenza. È per questo che Derrida sottolinea il “forse” con cui l'affermazione inizia. Questo “forse” parla di qualcosa che (forse) succederà, dell'evento che porterà dal morente al vivente.

Il passaggio che porta dalle teorie del saggio morente all'affermazione del folle vivente è quello che (forse) aprirà la venuta di un nuovo genere di filosofi. Derrida prova a darcene una descrizione:

«Questi filosofi di un genere nuovo accetteranno la contraddizione, l'opposizione e la coesistenza di valori incompatibili. Non cercheranno né di dissimularla, né di dimenticarla, né di superarla. Ed è qui che la follia sta in agguato, ma è pure qui che la sua urgenza chiama davvero il pensiero. [...] Che ci dice infatti *Al di là del bene e del male*? Che bisogna essere folli agli occhi dei “metafisici di ogni tempo” a chiedersi come una cosa potrebbe sorgere dal suo contrario, e se per esempio la verità potrebbe nascere dall'errore, la volontà di verità dalla volontà di illusione, l'azione disinteressata dall'egoismo ecc. Come addirittura porsi una simile questione senza diventare folle?»¹².

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

¹¹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit. in Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 42.

¹² J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 48-49.

Il processo nietzscheano alla metafisica è iniziato e dà voce all'Altro della tradizione razionale-occidentale, la follia. I filosofi dell'avvenire, portatori di una nuova prospettiva d'interpretazione che apre ad una dimensione Altra dell'essere, non possono che essere dichiarati folli dal pensiero metafisico. Il pensiero di questa nuova stirpe di filosofi dubita sull'esistenza delle antitesi su cui si regge il pensiero tradizionale, vedendo in esse soltanto che pregiudizi. Il cosiddetto senso comune, nato dalla decisione, anch'essa pregiudiziale, di una gerarchia tra i termini antitetici, nasconde per i nuovi filosofi un'astuzia dogmatica, quella che vede l'universalizzazione come la forma stessa della verità, che fa della verità un qualcosa che deve essere universale, per tutti la stessa, una messa in comune che fa ragionare, ma per irregimentare.

È ciò che ha di mira Nietzsche in *Umano troppo umano*: fare una “storia della ragione” per mostrare a coloro che sapranno vedere (i filosofi dell'avvenire) che essa (la ragione “universalizzante” e “intersoggettiva”) è tutt'altro che ovvia, evidente e pacifica; che ciò che essa apre e rende possibile (la dimensione della presenza) è frutto di operazioni irriflesse, violente e pregiudiziali e che l'esistenza di tale dimensione rimane il massimo enigma, in realtà mai messo a tema dal pensiero (razionale) che la produce; che, infine, la ragione deve essere “riportata alla ragione”, deve divenire cioè ciò che avrebbe dovuto essere.

Riportare la ragione “alla ragione” è operazione fattibile solo se si inizia a percorrere quel modo alternativo di pensiero che Derrida rintraccia nelle riflessioni nietzscheane e che chiama “pensiero del forse”, quel pensiero cioè che i filosofi dell'avvenire dovranno imparare a seguire.

Dice infatti Nietzsche: «Forse! – Ma chi vorrà preoccuparsi di siffatti pericolosi “forse”! Per questo occorre aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi, tali che abbiano gusti e inclinazioni diverse e opposte rispetto a quelle fino a oggi esistite – filosofi del pericoloso “forse” in ogni senso. – E per dirla con tutta serietà: io vedo che si stanno avvicinando questi nuovi filosofi»¹³.

È in questo veder-arrivare che si apre quel modo alternativo di pensiero che è il “pensiero del forse” e che si lega indissolubilmente al tema dell'evento, di uno di quei “concetti” cioè che la metafisica non può pensare perché non sa farlo.

«E siccome questo pensiero a venire non è una filosofia, quantomeno una filosofia speculativa, teorica o metafisica, non un'ontologia né una teologia, né una rappresentazione né una coscienza filosofica, si tratterebbe di un'altra esperienza del forse: del pensiero come un'altra esperienza del forse. Un'altra maniera, quindi, di rivolgere, di rivolgersi al possibile. Tale possibile non appartenerrebbe più allo spazio del possibile, alla pos-

¹³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit. in Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 49.

sibilità del possibile il cui concetto avrebbe assicurato la sua costanza, attraverso così tante mutazioni, da Aristotele a Hegel e a Bergson»¹⁴.

Di quale possibile parla Derrida?

Per rispondere bisogna affrontare il “concetto” di evento e vedere in che modo esso è legato al “pensiero del forse”.

4. *Il forse e l'evento*

Che cos'è un evento? Con questa domanda Derrida tenta la filosofia tentando di interrogare l'impossibile della filosofia (e con essa di tutto il sapere occidentale). In questa domanda, più che volontà di sapere, più che volontà di avere per sé, possedere, normalizzare, risolvere al fine di riutilizzare il proprio mandato, c'è intenzione, anche ironica, di ritorcere la domanda su se stessa, di ritorcerla contro colui che domanda. C'è qui molta consapevolezza del luogo (comune) del domandare, tanto che l'interrogazione che vuole sapere l'essenza dell'evento diviene l'occasione per riflettere sui limiti e sulle possibilità del domandare (ontologico-metafisico) stesso. L'evento, in quanto mandato, sarebbe allora l'espedito per mostrare i limiti di un sistema di pensiero che crede di poter assimilare qualunque cosa gli si può porre davanti inserendola pacificamente in una qualche categoria preesistente fissata dai pochi principi logici su cui il sistema tutto si regge. Non siamo ancora alla determinazione di una “logica” alternativa (se così si potrebbe ancora chiamare), ma nell'operazione derridiana già si intravede il tentativo di indicare l'apertura nel sistema logico e ontologico tradizionale.

Tra tutti i “concetti” presi a tema nelle sue ricerche, infatti, l'evento esemplifica più di ogni altro qual è il modo di procedere di Derrida: l'evento, “concetto” eminente e impossibile, svolgerebbe la duplice funzione di indicare l'essenza dell'interpretazione razionale per mezzo della sua capacità di rimarcare i limiti¹⁵. Presenza e calcolo sono i termini che caratterizzano questa essenza, la prima come sua (unica) dimensione d'essere e d'agire, il secondo come mezzo che apre ogni prospettiva e ogni progettazione. Per questo presenza e calcolo non determinano soltanto il tempo presente dell'esperienza, l'esser-presente della coscienza e delle sue esperienze, ma costituiscono, se così si può dire, il filtro del sistema che allo stesso tempo fa vedere e dà forma sia al passato, ripresentandolo, sia al futuro, anticipandolo.

L'evento, per essere tale, non può appartenere a questo regime d'interpretazione, non può cioè essere possibile al modo del progetto e del calcolo anticipatorio. «Poiché – dice Derrida – un possibile che fosse solo possibile (non impossi-

¹⁴ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 84-85.

¹⁵ Questo almeno è il senso della decostruzione soggiacente al presente lavoro.

bile), un possibile sicuramente e certamente possibile, anticipatamente accessibile, sarebbe un cattivo possibile, un possibile senza avvenire, un possibile già scartato, per dir così, sicuro della sua vita. Sarebbe un programma e una causalità, uno sviluppo, uno svolgimento senza evento»¹⁶. L'evento, invece, sarebbe ciò che non può essere sicuro, certo, programmabile. Sarebbe quindi l'instabile e l'impensabile di un sistema di pensiero che affonda le sue fondamenta nella dimensione della presenza, anche quando ricorda, anche quando progetta. Continua perciò Derrida: «Sia pure nella sua forma ultima e minimale, l'instabilità dell'inaffidabile consiste sempre nel non consistere, nel sottrarsi alla consistenza e alla costanza, alla presenza, alla permanenza o alla sostanza, all'essenza o all'esistenza, come ad ogni concetto di verità che sarebbe loro associato»¹⁷.

Ecco dunque: l'evento non può essere ricondotto alle categorie di cui la tradizione si serve per spiegare il mondo. Esso rappresenta semmai quel quasi-concetto che, se pensato per quello che “è”, mostra al sistema metafisico i limiti del suo sguardo, in un'operazione che produce instabilità ed incertezza nel sistema. La pura possibilità che l'evento indica, la possibilità non prevista e non prevedibile, irrazionale, indecidibile, terrificante perché incalcolabile, sarebbe necessaria per fondare il calcolare metafisico stesso, ovvero il dominio della razionalità umana sull'ente.

Che cosa sia questa inconsistenza che non potrà mai essere-presente, che si sottrarrà sempre ad ogni categoria di verità, non può essere chiesto direttamente, specie attraverso il domandare ontologico-metafisico. È a tal proposito che Derrida riprende Nietzsche, individuando il lui quella modalità di pensiero, in grado di gettar luce conoscitiva anche laddove la metafisica non può arrivare, che chiama, appunto, “pensiero del forse”.

Se l'evento rappresenta quell'impensabile della tradizione che però va pensato, l'elemento necessario (anche se estraneo) di ogni indagine che vuole essere filosofica e che, per essere tale, deve saper pensare anche se stessa, il suo dominio e i suoi limiti, il “forse” è il mezzo per riuscire nell'impresa impossibile, il modo d'essere grazie al quale ci si può abbandonare all'imprevedibile della pura possibilità. È ovvia a questo punto l'Alterità tra i due modi di pensiero. Non si passa cioè dal modo razionale al “modo del forse” senza produrre cambiamenti catastrofici nell'interpretazione che si dà del mondo.

Al futuro progettato, programmato, anticipato, si contrappone, diverso e irriducibile, la figura dell'evento, di quell'arrivante cioè la cui venuta non può essere mai certa, che “forse” mai potrà davvero venire all'esistenza, ma che, allo stesso tempo, insiste nei pressi dei territori conquistati della presenza, condizionandoli.

¹⁶ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 42-43.

¹⁷ *Ivi*, p. 43.

Derrida ci descrive così quale “sapere” circa l’essere si produce per mezzo del pensiero del forse:

«Esiteremmo, tuttavia, sul bordo di una finzione. Il mondo sarebbe come sospeso a una sorta di ipotesi elementare e senza confini, una condizionalità generale che vincerebbe su ogni certezza. Lo spazio e il tempo virtuali del “forse” starebbero per aspirare la forza dei nostri desideri, la carne dei nostri eventi, ciò che c’è di più vivo nella nostra vita. No, non starebbero neanche per farlo, poiché la presenza stessa di un tale processo sarebbe rassicurante e ancora troppo effettiva; no, starebbero lì lì per giungervi, e questa imminenza basterebbe alla loro vittoria. Essa basterebbe, non a opporsi a questa forza e a questa vita, né a contraddirle, neanche a nutrirle, ma, peggio ancora, a renderle possibili, rendendole con ciò solo virtualità, di una virtualità che non le abbandonerebbe mai, neanche dopo la loro effettuazione; rendendole perciò ancora impossibili, come soltanto possibili, fin nella loro presunta realtà. La modalità del possibile, l’insaziabile forse distruggerebbe tutto, implacabilmente, con una sorta di auto-immunità da cui non sarebbe esente nessuna regione dell’essere, della physis o della storia»¹⁸.

L’esperienza del forse, della virtualità del quasi-presente, dell’imminente condizionalità, non fa preferenze. La dimensione privilegiata della presenza, su cui si fonda l’edificio metafisico, risulta essere una tra le tante. Meglio: essa perderebbe la sua determinazione, la sua marca distintiva, la “sua” verità. Essa diverrebbe virtuale proprio come ogni altra dimensione e, proprio per questo, risulterebbe indistinguibile per una qualche istanza analitica (se ancora potesse esistere) che volesse discernere il “vero” dal “falso”.

Fare propria questa modalità di pensiero significa sgretolare ogni determinazione chiara e distinta e, di conseguenza, perdere la possibilità di fissare qualsivoglia certezza.

D’un solo colpo l’edificio metafisico è distrutto. Con esso perde efficacia conoscitiva lo stesso Ego soggettivo, fondamento di ogni sapere, il quale diviene ingranaggio di sistema, elemento di giuntura prodotto da delle virtualità (siano esse di matrice storico-sociale, economica, inconscia) allo scopo di legare altre virtualità e dare così ulteriore sviluppo a quel grande meccanismo che è l’essere.

Essendo l’essere costituito di sole virtualità, la domanda ontologica perde il suo potere. Non si può più cioè determinare qualcosa come un’essenza, essendo quest’ultima possibile soltanto se vi è una dimensione conoscitiva privilegiata (quella della presenza) che apre un campo di verità universali.

Inoltre, non essendoci più dimensione privilegiata, tutto diviene immanente, di un’immanenza priva di scopo, meccanismo fatto di virtualità che eternamente

¹⁸ *Ivi*, pp. 93-94.

ritorna, dove l'uomo non occupa più il posto centrale ma risulta essere ingranaggio tra altri ingranaggi¹⁹.

In questa immanenza e in questa virtualità totali nessun sapere può più essere, sia esso di stampo teoretico o pratico. O meglio: la determinazione (parziale, illusoria) di un qualche sapere non avrebbe più a che fare con la verità, ma sarebbe solamente produzione di significati da collegare ad altri significati all'unico scopo di far funzionare il sistema.

¹⁹ A questo proposito l'orizzonte aperto dal “pensiero del forse” non è distante da ciò che mostrano le teorizzazioni di Deleuze e Guattari sulle molteplicità esposte prima ne *L'anti-Edipo* (G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002) e poi in *Mille piani*. (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003).